

God en de dood als gezellin*

Toine van den Hoogen

Onlangs verdedigde Maaïke de Haardt haar dissertatie *Dichter bij de dood* (30 november 1993). In dit boek onderzoekt ze 'een aantal feministisch-theologische aanzetten tot een theologie van de dood', zoals de ondertitel zegt.

Hoewel deze titel reminiscenties oproept aan Karl Rahners *Theologie des Todes* (1958), lijkt het daarmee op het eerste gezicht weinig te maken te hebben. Feministische theologie bestond nog niet in die jaren en de auteurs die De Haardt onderzoekt, hadden nog geen eigen theologie geproduceerd. Toch bestaat er een frappante gelijkenis tussen het 'project' van de oude meester en deze proeve van het 'meesterschap' van Maaïke de Haardt. Evenals Rahner is De Haardt ervan overtuigd (geraakt) dat er een theologie van de dood mogelijk is.

Op zichzelf geeft deze stellingname al te denken. Want een 'theologie van de dood' is iets anders dan de dood als onderwerp van een dissertatie in de theologie. In een theologie van de dood is immers de dood (zelf) een 'locus theologicus', een topiek om omtrent God te spreken. De Haardt onderzoekt in haar boek met name hoe deze topiek wordt uitgewerkt bij een aantal feministische theologes. Ze gaat na hoe in haar uitwerkingen van deze topiek God ter sprake wordt gebracht, en met name: hoe in deze topiek de relatie tussen Gods transcendentie en Gods immanentie aan de orde komt. Want 'op dit punt blijken feministische theologes zich in hun interpretatie van de dood het meest expliciet van hun niet-feministische collega's te onderscheiden' (3).

De redactie van *Mara* heeft mij de gelegenheid geboden om in een uitvoerige bespreking van dit boek met de auteur in debat te gaan. Ik zal dit doen vanuit een 'programmatische' formule van feministische theologie, ontleend aan het boek van Sharon Welch, *A Feminist Ethic of Risk* (Minneapolis, 1990). De Haardt sluit zich sterk aan bij de interpretatie van de dood die door Welch wordt gegeven en citeert ook haar 'programma': 'celebrating life, enduring limits and resisting injustice' (233). Dit programma bepaalt de opbouw van mijn bespreking. Gezien de structuur van

* Naar aanleiding van Maaïke de Haardt, *Dichter bij de dood. Feministisch-theologische aanzetten tot een theologie van de dood*. Uitgeverij Boekencentrum B.V., Zoetermeer, 1993. Prijs f 45,-, 296 pagina's. Verwijzingen naar het boek worden tussen haakjes in de tekst gegeven.

het proefschrift pas ik de volgorde van de drie parolen hier een beetje aan: vieren van het leven, verzet tegen onrecht, verdragen van grenzen.

Vieren van het leven

Dat de dood ter sprake kan komen onder het kopje 'vieren van het leven', is niet zo vanzelfsprekend in de theologie. Om toe te lichten waarom dit in de feministische theologie gebeurt, grijpt De Haardt terug op een boek dat veel invloed gehad heeft op de feministische theologie, het in 1923 (!) verschenen boek van Charlotte Perkins Gilman, *His Religion and Hers*. In dit werk van Gilman verschijnen 'grondpatronen van een feministisch-theologische tendens in het denken over de dood' (81).

Gilman, overigens zelf een econome en filosofe, stelt dat de religie een primitieve preoccupatie heeft met de dood en het leven na de dood. Er is een 'doodscomplex' (Gilman), dat gericht staat op het individuele voortbestaan na de dood. Volgens de (antropologische c.q. godsdienstwetenschappelijke) inzichten van Gilman, hangt dit ten nauwste samen met de ervaring door mannen van de dood als een crisis. Deze crisis-ervaring komt voort uit een gerichtheid op jacht en strijd tijdens het leven en op het daarmee samenhangende voortdurende bedreigd-zijn van het leven dat op roem en eer uit is, maar tevens de dreiging van de dood onder ogen dient te zien. De voorstelling van een individueel voortbestaan is naar Gilmans oordeel uiteindelijk een vorm van 'posthuum egoïsme' (84). De voorstelling van het 'hierna' bij vrouwen daarentegen, vindt haar basis in een levensoriëntatie die gericht is op voortplanting, doorgeven en behoeden van het leven.

De verwijzing naar de theorie van Gilman, die overigens geenszins klakkeloos bijgevalen wordt, stelt De Haardt in staat te laten zien langs welke lijn er voor het eerst een sexe-specifieke bepaling van de voorstellingen omtrent de dood en het hiernamaals in het vizier van feministische theologes is gekomen. Deze bepaling kent 'religie- en cultuurkritische aspecten' en in deze benadering wordt 'de zorg voor de continuïteit van het leven tot inzet en motief van handelen en wordt de dood beschouwd als behorend tot het leven' (86). Deze benadering is volgens De Haardt onder meer terug te vinden in het denken van Rosemary Ruether.

In het eerste hoofdstuk van het boek wordt (onder meer) aandacht geschonken aan het gangbare leerambtelijke en theologische spreken omtrent de dood. In dit spreken komt de dood aan de orde in het kader van een reflectie over schepping, val en verlossing enerzijds, en als een reflectie over christologie (dood van Christus als verzoening) anderzijds.

In het eerstgenoemde kader (schepping-val-verlossing), functioneren onder meer een aantal leerambtelijke uitspraken die in de katholieke traditie 'algemeen erkend worden op grond van hun schriftuurlijke basis' (15). Het gaat dan om de dood als straf voor (respectievelijk als gevolg van) de zonde, om de bewering van de algemeenheid van de zonde (omdat ieder mens

zondaar is, sterft hij) en om de dood als het einde van de pelgrimsstaat van de mens. De stelling omtrent de dood als scheiding van lichaam en ziel is omstreden, 'zowel wat betreft het leerstellige karakter van deze uitspraak als wat betreft de betekenis hiervan' (15). Reflecties over de dood binnen de hedendaagse theologie, nemen deze leerambtelijke uitspraken vaak als referentiepunt. Vier aspecten spelen hierin een centrale rol.

Ten eerste is er de fundamentele vraag of leven van mensen al dan niet als een 'commentatio mortis' (een voorbereiding op de dood) beschouwd dient te worden. Omtrent God kan niet gesproken worden zonder ook omtrent de dood te spreken. Maar is het spreken omtrent God niet méér dan het spreken omtrent de dood? Ten tweede is er de vraag of de eschatologie wel beperkt kan blijven tot een spreken over het hiernamaals. Zowel het inzicht dat dit 'laatste tractaat' van betekenis is voor de hele theologie, als het inzicht dat het Rijk der Hemelen in de boodschap van Jezus een doorslaggevende rol speelt, hebben deze vraag opgeroepen. Ten derde is er de vraag naar de antropologische implicaties van het theologische denken omtrent de dood. Bergt de voorstelling van de scheiding tussen ziel en lichaam geen dualisme in zich? Is het niet coherenter om te denken in het model van de 'Ganztot'? Ten vierde kan men de vraag stellen of het denken omtrent de dood niet verengd geraakt is tot de individualistische benadering waarin alleen de dood, respectievelijk de toekomst van de enkeling nog centraal staat. Nodigt de boodschap van de Schiften er niet toe uit, om in het denken omtrent de dood altijd ook de plaats van de enkeling binnen de gemeenschap en de maatschappelijke aspecten van het sterven van zovelen in de reflectie te betrekken? Vergt de dood een theodicee, omdat de dood zo veelvuldig het gevolg is van een kennelijk onuitroeibaar kwaad en lijden?

In dit kader (schepping-val-verlossing) wordt de dood volgens De Haardt vooral als een ambigu, om niet te zeggen negatief gegeven beschouwd. Het gaat bij deze 'tot concept geworden metaforen' (20) niet alleen om de dood als biologisch gegeven, maar vooral om de betekenissen die hieraan gegeven worden. Het biologische gegeven krijgt vooral negatieve connotaties en wordt gezien als een 'wreed en onopgelost raadsel' (21).

In het tweede kader (christologie) ligt dit anders. Dit kader bepaalt in sterke mate uitspraken omtrent de dood als 'thuiskomen', 'einde van de ballingschap', 'bij God komen'. Vanuit de christologie wordt de dood van de mens immers gezien in het licht van de verrijzenis van Jezus, respectievelijk in het licht van diens dood (als teken van redding of verzoening van de zonde). In de mate dat de soteriologie sterker vanuit de christologie wordt benaderd, zal deze 'positiviteit' de negativiteit sterker domineren.

De Haardt wijst er evenwel op dat zo een 'betekenis-oppositie' ontstaat: de oppositie namelijk tussen 'de dood als antropologische negativiteit tegenover de dood als christologische positiviteit' (22). In de feministische theologie ontmoet deze oppositie sterke kritiek. De Haardt onderzoekt daarom eerst de antropologie als een directe weg om het denken omtrent de dood te benaderen (hoofdstuk 2 in haar boek), en dan de christologie als een

indirecte weg (hoofdstuk 3). Is er een denken omtrent de dood mogelijk dat zijn topiek vindt in het vieren van het leven?

Om de 'antropologische negativiteit' van het spreken omtrent de dood te kunnen openbreken, wil de auteur nagaan hoe in de feministische theologie gedacht wordt vanuit de hypothese van de 'natuurlijke dood'. Dit is een metafoor die positieve betekenissen omtrent de dood meedraagt. Deze vraag sluit aan bij een benaderingswijze die eerder reeds door de franse theoloog Jacques Pohier is ontwikkeld. Diens theologie wordt hier als een 'strijd om de contingentie' (205) gekarakteriseerd. Op een volgens De Haardt voor veel westerse theologie exemplarische wijze, is zijn theologie een 'worsteling met en een kritiek op theologische modellen, waarin de veelal expliciet negatieve of minstens zeer ambivalente betekenis van het contingente, doorgaans correleert met de verwachte en uiteindelijke opheffing van contingentie' (205). Pohier tracht christelijk omtrent de dood te spreken, zonder deze contingentie op te heffen. Dit nu doet volgens De Haardt ook een groot aantal feministische theologes. Alleen wanneer deze strijd om de contingentie vruchtbaar wordt, kan het vieren van het leven ook een topiek worden voor een theologie van de dood.

Bij de theologes Penelope Washbourn en Carol Ochs treft De Haardt opvattingen aan die aansluiten bij Gilman en verrijkt worden door theorieën van de psycholoog Robert Lifton. Zij onderscheiden twee manieren in het omgaan met sterven en dood. De ene houding kan men omschrijven als 'ontkenning van de dood', maar ook als 'fixatie op de dood'. Hoewel dit ogenschijnlijk elkaar tegenspreekt, is dat niet het geval. Want de fixatie ligt besloten in de angst dat de dood een einde betekent van hetgeen in het leven is nagestreefd, en de ontkenning ligt besloten in de voorstelling dat het individuele leven na de dood deze angst kan bezweren. De andere houding is het tegenbeeld hiervan: er wordt een krachtig pleidooi gehouden voor de 'natuurlijkheid van de dood' en de acceptatie ervan. Deze acceptatie kan plaatsvinden als men zich van de zorg om het voortbestaan van het individueel bereikte leven afwendt naar een zorg die volgens Washbourne en Ochs veel wezenlijker is, namelijk de zorg 'dat het leven doorgaat' (105).

Deze tweede houding biedt een (klassiek, maar in het christendom niet dominant geworden) kader, om de angst voor de dood een nieuwe plaats te geven. De dood is in deze visie 'inderdaad een confrontatie met onze eindigheid, maar dat wordt pas problematisch wanneer we het gevoel hebben dat we in onszelf oneindig moeten zijn, in plaats van te participeren in het oneindige', aldus Carol Ochs (100). Overigens wijzen Washbourn en Ochs een vorm van onsterfelijkheid niet principieel af. In haar opvatting gaat het dan om een collectief onsterfelijkheidsperspectief, dat uitdrukking krijgt in een symboliek van baren en voeden. Deze vrouwen proberen een nieuwe spiritualiteit te ontwikkelen, gericht op het doorbreken van de patriarchale eenzijdigheden in het christelijk geloof inzake het leven na de dood als een re-valuatie voor de betekenis van contingentie, lichamelijkeheid en eindigheid.

Verzet tegen onrecht

De Haardt meent dat er enkele fundamentele vragen gesteld dienen te worden bij de benadering van Washbourn en Ochs, voor zover zij de hypothese van de natuurlijke dood te onbereflecteerd opnemen. Niet iedere mens sterft immers oud en der dagen zat. Hoe vaak is de dood niet het gevolg van onrecht en onderdrukking? Schuilt er in de benadering van Washbourn en Ochs een psychologische benadering van de groei naar de dood (volgens Washbourne het hoogtepunt van het leven) over de hardheid van de dood heen?

Een andere tendens in de feministische theologie heeft meer aandacht voor de dood als gevolg van onrecht en onderdrukking. Representanten hiervan zijn Mary Daly en Rosemary Radford Ruether. Daly's opvattingen omtrent de dood laten zich karakteriseren als een necro-logie van het patriarchaat en een bio-logie van de Andere Wereld. De patriarchale werkelijkheid wordt volgens Daly gekenmerkt door een necrofilie, door een stilstand zonder enige beweging. Niet alleen vrouwen, ook natuur, elementen, ja de gehele kosmos worden onder het dictaat van de dood geplaatst. Alleen wanneer men in staat is dit als bedrog te doorzien, dus te doorzien dat hetgeen als leven wordt voorgehouden in feite de dood is, is men in staat om de sprong naar de Andere Wereld te maken. In de patriarchale wereld kom je terecht door geboorte; in de Andere Wereld door een kwalitatieve sprong. Daly tracht dan ook andere bepalingen te geven van het leven in de Andere Wereld door andere noties omtrent tijd en ruimte te ontwikkelen. In de Andere Wereld, beschouwd als achtergrond (waarheid), afgezet tegen de patriarchale wereld die voorgrond is (schijn, leugen), heerst de liefde voor het Leven. Wanneer Daly binnen dit kader spreekt omtrent dood, heeft ze het over de 'dodelijkheid en de vernietigingsdrang van het patriarchaat' (116). Het gaat over een 'dood-die-niet-moet-zijn', waarin het ultieme afgesneden zijn van God bestaat.

Iets dergelijks ziet De Haardt ook in het denken van Ruether. Ruether richt haar analyses en kritiek op de dodelijkheid van dualismen, die in het patriarchaat de samenleving en de cultuur beheersen. 'Het gaat haar om het beschrijven van de historische context van de dualismen en de wijze waarop er in de geschiedenis van filosofie en theologie met deze dualismen is gewerkt (...) Haar onderzoek is hoofdzakelijk op het zichtbaar maken hiervan gericht (...) Het gaat Ruether uitdrukkelijk niet om een nieuwe hemel en een nieuwe aarde die buiten dit aardse bestaan omgaan' (118).

Daly en Ruether gebruiken de term 'dood' dus als een categorie waarmee ze de dodelijkheid van het patriarchaat trachten te diagnosticeren en te bekritisieren. Deze benadering sluit overigens bij haar de hypothese van de natuurlijke dood niet uit maar in. Eindigheid en contingentie worden uitdrukkelijk positief beaamt. 'De dood is goed', zegt Ruether (126). En ook hier komt deze beaming voort uit de kritiek op de ontkenning van de dood, en met name uit kritiek op het sexe-specifieke karakter van een individueel onsterfelijkheidsperspectief. 'Acceptatie van de dood betekent dan de

acceptatie van de eindigheid van ons individuele bestaan, maar het betekent tevens een identificatie met de grotere (kosmische) matrix als het totale zelf dat ons allen omvat. In die zin wordt het probleem van de persoonlijke onsterfelijkheid geschapen door een poging het persoonlijke of individuele ego tegenover de gehele zijnsgemeenschap als eeuwig te verabsoluteren', aldus Ruether (123-124).

Op dit punt behoudt De Haardt haar vragen. Weliswaar geven Daly en Ruether zich rekenschap van het verband tussen de dood enerzijds en onrecht en onderdrukking anderzijds. Maar dien je dan niet des te intensiever de vraag naar een persoonlijk onsterfelijkheidsperspectief te stellen, zo vraagt zij zich af. Is er een theologische benadering van de dood mogelijk waarin dit perspectief samengedacht kan worden met een kritisch doordachte hypothese omtrent de natuurlijkheid van de dood? Deze vraag wordt juist klemmend vanuit een theodicee-motief. De Haardt sluit zich aan bij het woord van Marjorie Hewitt Suchocki: 'Objectieve onsterfelijkheid is een voldoende categorie voor mensen die een gemiddeld en gelukkig leven hebben kunnen leiden. Voor degenen echter die door het kwaad gebroken zijn, kan alleen subjectieve onsterfelijkheid een afdoende perspectief op verlossing geven' (131).

Verdragen van grenzen

Op de vraag waarmee het vorige punt werd besloten, wordt vervolgens een antwoord gezocht in de christologie van een aantal feministische theologes, met name waar de dood expliciet ter sprake komt. De keuze van auteurs wordt bepaald door de aandacht die zij in hun werk aan de dood schenken, en tevens door de uitwerking die ze aan de hierboven besproken twee tendensen geven. De Haardt onderzoekt het werk van Maria Kassel, Carter Heyward, Mary Grey en Rita Nakashima Brock. Als voorbeeld kies ik hier voor de behandeling van Mary Grey. Zij brengt volgens De Haardt een aantal lijnen en aspecten, die bij de andere auteurs voorkomen, in een eigen theologisch project samen. Dit project wordt gekenmerkt door een bevrijdingstheologisch engagement enerzijds en een theologie van verbondenheid en relationaliteit anderzijds. Er zijn drie aspecten te noemen die van belang zijn voor het onderzoek van De Haardt.

In de eerste plaats denkt Grey na over een nieuwe betekenis van het begrip 'verlossing', door haar bewust geschreven als 'at-one-ment' ('vereeniging' in de vertaling van De Haardt). Die nieuwe reflectie acht Grey nodig omdat ze de klassieke koppeling tussen dood en geweld kritisch wil bekijken. Verzoening door Christus' dood mag geen legitimering inhouden van het geweld dat deze dood veroorzaakte. Grey stelt voor om de heilsbetekenis van Jezus' dood veeleer te denken vanuit de metafoor van 'de geboorte van God'. De geboorte is dan een metafoor voor een conflict dat verlossend is; omgekeerd aan de dood als paradigma van een verlossend conflict. Het beeld

wijst volgens Grey bovendien op een wederkerige verandering van God en wereld, door mede-scheppen en mede-lijden. Gekoppeld aan de metafoor 'geboorte' staat de dood dus enerzijds voor afscheid, pijn, verlies; anderzijds voor groei en transformatie.

Ten tweede denkt Grey na over een nieuwe betekenis van de metafoor 'kruis'. Zij maakt verschil tussen de dood als effect van onderdrukking en de dood als gevolg van een kritisch engagement, waarbij een leven-bevestigend protest tegen dit onrecht, tevens opoffering (lijden aan dit engagement) tot gevolg kan hebben. Grey zet deze gedachte voort in haar uitwerking van 'de gekruisigde vrouw', die nu niet enkel als slachtoffer kan worden gedefinieerd, maar ook 'her-beeld' kan worden als actieve participant in het verlossingsproces.

In de derde plaats denkt Grey na over de klassieke verbinding tussen dood en zonde. Ze vat de dood niet op als een gevolg van zonde. In het licht van de wederkerige relationaliteit die kenmerkend was voor Jezus' verhouding tot God en van de transformerende kracht die Jezus' leven tot in de dood, benoemt zij als grond van zijn en ons bestaan een 'gepassioneerde liefde', een 'gepassioneerde energie tot het doen van gerechtigheid' (178). Deze liefde is in Jezus op een unieke wijze doorgebroken en zo is verrijzenis historisch gerealiseerd. Jezus' dood wordt dan opgevat als een gevolg van de keuze die in deze gepassioneerde liefde besloten ligt. Daarin ligt ook de verlossende betekenis van deze dood. Deze is dan niet, aldus Grey, te verstaan als verlossing van de dood, maar als verlossing van de doodbaarheid.

Een incarnatorische theologie van de dood?

In deze laatste paragraaf zal ik weergeven waarin de evaluatie bestaat die de auteur zelf geeft van haar onderzoek (ze doet dat in de woorden 'incarnatorische theologie van de dood') en welke vraag ik daarbij stellen wil (vandaar het vraagteken). Die evaluatie geeft ze in haar hoofdstuk 4, op een overigens wat moeizame manier want er komen aan het einde van het boek nog twee nieuwe hoofdrolspelers ten tonele.

In het begin van het boek werd de vraag gesteld hoe de verhouding tussen Gods immanentie en Gods transcendentie geformuleerd wordt door feministische theologes die over de dood spreken. Om die vraag te beantwoorden, voert De Haardt haar twee nieuwe gesprekspartners op: Carol Christ en Sharon Welch. Dit is jammer, omdat daarmee het in hoofdstuk 2 en 3 onderzochte debat zelf onvoldoende geëvalueerd wordt. Ze zegt deze gesprekspartners aan het woord te willen laten, omdat beide een belangrijke vraag thematiseren, die in het voorafgaande nog is blijven liggen: de vraag namelijk of immanentie en transcendentie gedacht dienen te worden als eindigheid en oneindigheid. De vraag is uiteraard een rechtstreeks gevolg van de 'strijd om de contingentie'. Op de achtergrond speelt de vraag mee of er alleen theïsme mogelijk is in het denken omtrent God. 'Feministische

theologes lijken dan ook niet, zoals Pohier, de godheid principieel *vanuit* het contingente te denken, maar denken de godheid principieel *in* het contingente' (206).

Is er een theologie van de dood mogelijk die een kritische interpretatie van de hypothese van de natuurlijke dood paart aan een zicht op dat individueel voortbestaan, zonder de 'radicale immanentie' (206) geweld aan te doen? Door de vraag zó te stellen, heeft De Haardt al een belangrijke beslissing genomen, namelijk om niet meer de metafoor 'verrijzenis', maar de categorie 'individueel voortbestaan' als vertrekpunt te nemen. Daarom spreekt ze ook van een 'incarnatorische theologie' van de dood. Met Welch benadrukt zij de kwetsbaarheid van het leven als de reden bij uitstek om van contingentie te spreken. De dood is als een gezellin, zou men kunnen zeggen, die steeds in het leven aanwezig is. Deze ervaring van kwetsbaarheid roept ook om een aanwezigheid bij de dood van de ander, die elke ontkenning van de dood doorbreekt. Hierbij is ook de uitwerking van een theologie van het lichaam nodig. Want 'relationele aanwezigheid bevestigt de mens die sterft onafhankelijk van de condities waaronder iemand sterft. Het opent een perspectief op de affirmatie van het sterfelijk lichaam als wezenlijk deel van het leven, de schepping en daarmee op de aanwezigheid van de godheid in het lichaam, het lijden, het sterven en de dood' (258).

Welke positie neemt De Haardt tenslotte in? Hoe kan de ervaring van intensiteit samengedacht worden met de ervaring van verzet? En bevestigt ze met de categorie 'incarnatorisch' niet wat ze gedurende haar gehele studie heeft trachten te ontrafelen: dat de dood de doorgang naar een oneindigheid is die in het leven tot uitdrukking komt als 'aanwezigheid'. Dat 'scheutje' aanwezigheids-metafysica aan het einde blijft een merkwaardig slot, dat ook lijkt te verraden waarom ze vanaf het begin zo vaak onderscheid maakt tussen de dood als metafoor en als biologisch feit, maar aan dit feit dan toch weer betekenissen toeschrijft.